ADOLFO LEVI

IL CONCETTO DELL'ERRORE NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

N. Inv. 565 - N. Inv. 565

FONDAZIONE "LUISA GUZZO" presso L'UNIVERSITÀ DI TORINO

EDIZIONI DI "FILOSOFIA"

Torino, via Po 18

PROPRIETÀ LETTERARIA

S. A. STABILIMENTO TIPOGRAFICO EDITORIALE « SASTE », VIA XX SETTEMBRE 8, CUNEO
Aprile 1951

IL CONCETTO DELL'ERRORE NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

Il sistema di Plotino ha per centro il concetto di un primo principio assoluto, l'Uno, senza il quale non esisterebbero gli esseri perché ogni pluralità presuppone l'unità. Siccome l'essere è sempre un molteplice, l'Uno è superiore ad esso, come sovrasta anche all'intelletto che contiene almeno la dualità del pensiero e del pensato.

Essendo superiore al pensiero, l'Uno non è propriamente oggetto né di conoscenza né di discorso, cioè è ineffabile: quando lo qualifichiamo ci riferiamo non ad esso, ma alle cose che ne dipendono. In questo senso, possiamo dire che è il Bene, che è il principio e la causa di ogni cosa, la prima forza da cui tutto deriva: ma si deve notare che l'attività che si considera non è un predicato dell'Uno, ma attività pura, senza sostrato. Appunto perché è forza, l'Uno genera in modo necessario; infatti, ogni cosa che include perfezione produce, e quindi il Bene sommo non poteva rinchiudersi in sé, ma doveva diffondere ovunque i suoi doni: però questa produzione non è un rapporto temporale di successione, ma di dipendenza e di ordine. Tutte le cose provengono dall'Uno, mentre esso rimane sempre in sé; nello stesso modo la luce fluisce dal sole che nulla perde del proprio essere.

Siccome il generato è sempre meno perfetto del generante, è necessario che dalla piú alta perfezione, dalla primitiva luce, si scenda grado a grado sino alle tenebre. Dall'Uno proviene direttamente l'intelletto che, essendo meno perfetto di ciò donde deriva, è insieme uno e molteplice: esso include il mondo delle idee, delle forme intelligibili, ciascuna delle quali è un intelletto particolare, cioè un'energia spirituale. L'intelletto universale sta ai particolari come il genere alla specie, come la scienza sta alle scienze singole: il genere contiene le specie in potenza e ciascuna di esse implica il genere, di cui è l'atto, e tutte le altre: ciò significa che nel mondo intelligibile non esiste opposizione fra l'unità e la molteplicità, fra il tutto e le parti, perché il primo si esprime in ciascuna delle seconde e ognuna di esse, pur conservando la propria individualità, è nella totalità e nelle altre parti.

L'intelletto, che conosce in modo intuitivo, non discorsivo, cioè abbraccia ogni cosa con un atto solo, genera in modo necessario l'Anima universale, la quale è mediatrice tra il mondo intelligibile di cui partecipa, e il sensibile che essa produce. L'Anima cosmica rinchiude in sé quelle individuali, come l'intelletto, pure restando uno, costituisce la molteplicità del mondo intelligibile: tutte le anime singole, pure conservando la loro individualità, ne formano una sola. Al disotto

della serie delle cose divine, di cui l'Anima è l'ultimo termine, è posto il mondo sensibile dei corpi che ha i caratteri opposti a quelli delle prime, perché vi regna un perenne divenire: in esso l'unità nella molteplicità, l'armonia sono sostituite dalla molteplicità divisa, le lotte e i contrasti.

Il principio della genesi è la materia che forma il sostrato permanente dei corpi e che è priva di tutte le qualità, anche di quelle geometriche, e perciò è incorporea, perché il corpo possiede sempre forma: quindi è il non essere in atto, la privazione, l'indefinito, la semplice possibilità dell'essere, in quanto è potenzialmente ogni cosa e non un *quid* determinato. Siccome il male è la privazione del bene, la materia, che è privazione assoluta, è il male assoluto, primo e originario. Ma la necessità che fa sí che il processo di generazione il quale parte dall'Uno vada continuamente perdendo di perfezione implica che esso giunga a un termine ultimo in cui il prodotto nulla può produrre e in cui il bene è sostituito dal male; perciò l'Anima irraggiò come una grande fiamma, alle cui estremità apparve un'ombra, la materia, cui essa diede una forma, perché ciò che le era prossimo non poteva essere privo di ragione. In tal modo ebbe necessariamente origine il mondo sensibile, che è non la pura materia, ma la materia cui l'Anima ha dato una forma o ragione: questa che possiede tutte le qualità ed è la produttrice dei corpi, è l'atto dell'Anima che è la potenza delle ragioni. Siccome queste dànno una forma alla materia, sono le cause produttrici delle cose del mondo sensibile, che cosí rispecchia e copia l'intelligibile (1).

Ma come le anime particolari discendono nei corpi, invece di rimanere unite fra loro e congiunte con quella universale, immerse nella contemplazione del mondo intelligibile? Ciò avviene perché l'anima, desiderando di ornare la materia sul modello delle Idee che ha contemplato nel mondo intelligibile e di svolgere i germi che include, si sforza di produrre e di creare e perciò tende verso gli oggetti sensibili: mentre da prima insieme con l'Anima universale governava tutto il cosmo senza penetrarvi, ora, volendo reggerne una parte sola per avere una vita particolare e indipendente, per l'audacia che la spinge a essere autonoma, si disgiunge da quella ed entra in un corpo. In tal modo essa può manifestare le sue facoltà che sarebbero inutili se non si attuassero mai; se ciò non avvenisse, l'anima stessa ignorerebbe di possederle. Però in tal modo l'anima decade dallo stato precedente; e (siccome non è possibile che un essere discenda volontariamente) il suo incorporamento non deriva dalla sua volontà. D'altra parte non si può dire che la discesa dell'anima sia completamente involontaria e forzata, perché è per un movimento proprio, cedendo a uno spontaneo impulso interiore, che essa discende ed entra nel corpo preparato per riceverla. Però è per una necessità inevitabile (la quale consiste appunto nella legge per cui l'Anima universale deve con le sue attività, cioè con le anime particolari, dare una forma a ciò che da essa proviene) che ogni anima, in un istante determinato, quasi chiamata da un araldo, discende ed entra in un corpo, come se fosse attirata e soggiogata da un incanto magico: tale

necessità spinge ogni essere ispirandogli il desiderio di recarsi là ove è chiamato dalla sua interna tendenza (*Enneadi*, IV, III, 13: 382-83; IV, VII, 13:466; IV, VIII; V, I, 1:481-82).

L'anima particolare compie poi un altro ufficio unendosi a un corpo. Quella universale, in quanto *physis*, potenza generatrice, si limita a disegnare i primi tratti nei corpi, che poi l'anima individuale finisce di organizzare e che con l'opera sua rende viventi (VII, V, 7:699; III, VIII, 4:345): cosí essa integra l'azione formatrice della *psyché* cosmica.

Del resto, le anime ritraggono vantaggi dalla loro unione col corpo, perché non soltanto attuano le potenze che senza tale connessione sarebbero rimaste latenti, ma possono anche, ritornando alla loro condizione primitiva, apprezzare meglio il bene, grazie alla esperienza del male (IV, VIII, 7:495) (2). Entrando nel corpo, l'anima irradia una specie di calore e di luce che lo illumina (I, I, 7:4; IV, III, 23:388; VI, IV, 15:657), un'ombra di sé (IV, IV, 18:410: cfr. II, III, 9:142) la quale forma insieme col primo la natura dell'animale, che è un *koinón*, un *synamphóteron*. Il termine superiore, l'anima, diventerà per questa mescolanza peggiore, partecipando di ciò che è mortale e irragionevole; quello inferiore diverrà migliore, partecipando alla vita (I, I, 3-4: 2-3; ivi, 7:4; cf. IV, III, 26:391): perciò si può dire che ciascuno di noi è doppio, perché risulta del composto (l'animale) e dell'uomo vero (I, I, 7:4; 10:6; II, III, 9:142; VI, IV, 14:657), cioè della parte irrazionale e della razionale. Siccome però, come vedremo, in un certo modo si trova in noi anche l'intelletto, che però ci è superiore, Plotino distingue tre uomini e tre forme di vita, l'animale, la razionale e l'intellettuale (VI, VII, 6:698-99). Tra le potenze (*dynámeis*) dell'anima irrazionale, che col corpo costituisce l'animale, deve ricordarsi da prima la nutritiva o vegetativa o generativa, detta anche ragione seminale e generatrice e *physis* (I, I, 8:5; II, III, 16: 146; II, IV, 3:160; III, IV, 2:283 sg.; III, VI, 4:307; IV, III, 23:389; IV, IV, 28:420 sg.). In essa risiedono la radice e il principio degli appetiti (III, VI, 4:307; IV, IV, 28:421) e della parte passiva dell'anima (*tò pathetikón*: III, VI, 4) che include sia le affezioni (*páthe*) dell'organismo cui si collegano il piacere e il dolore (ivi), sia la sensazione esterna (che, come si vedrà, deve ben distinguersi dall'interna, che è essenzialmente un processo attivo di giudizio), che, al pari degli altri stati ricordati sinora, appartiene all'animale e consiste nell'impressione che gli oggetti esterni producono in esso (e propriamente in organi appositi di senso) di forme (*typoi*) che sono già degli intelligibili (I, I, 7:4; 8:5; IV, IV, 23:415-16). Dalla sensazione esterna derivano l'immaginazione (*phantasía*) e la memoria sensibile che si debbono ben distinguere dalle funzioni intellettuali che portano lo stesso nome. In ogni caso, però, la memoria è un aspetto della immaginazione (III, VI, 4:307; IV, III, 27:392 sgg.; IV, III, 31: 395). La sensazione conduce all'immagine; e, se quando la prima non è piú, rimane la seconda, si ha il ricordo della memoria (ivi, 29: 394; cf. IV, IV, 20:413). L'immaginazione sensibile è una percossa che è prodotta dalle cose esterne nella parte irrazionale dell'anima (I, VIII,

15:82): essa assomiglia alla *physis* in quanto produce senza rappresentazione. È una immaginazione non unita a un giudizio (*anepíkritos phantasía*), un'opinione oscura (III, VI, 4:307). Essa non attende il giudizio del pensiero discorsivo e perciò, siccome produce immagini menzognere, si può chiamare la concezione del falso (*he tôn pseudôn legoméne, diánoia, phantasía oûsa*: I, I, 9:5).

Sia l'immaginazione sensibile che la memoria correlativa appartiene all'anima al pari delle intellettuali (III, VI, 4:307; IV, III, 26: 391): per contro le altre funzioni della vita irrazionale (come gli appetiti, le affezioni, la sensazione esterna) non sono proprie di essa, ma del corpo vivente o del *koinón*, dell'animale. Infatti, l'anima razionale, essendo incorporea, non ha passività, e non può essere veramente passiva quella che pure riceve questo nome, il *pathetikón*, che è non un corpo, ma una forma immersa in una materia e quindi, in quanto tale, non può patire. La espressione: passioni o affetti (*páthe*) deve prendersi rispetto all'anima in senso analogico e metaforico, non alla lettera (III, VI, 1:302-04; IV:307): quindi l'affermazione che le affezioni (piaceri, dolori, desideri ecc.) derivano dall'anima irrazionale (II, III, 9:142) significa solamente che essa è principio della vita animale.

Chi prova le passioni e gli appetiti, anche la sensazione esterna, è il corpo vivente, il *koinón*, l'animale: l'anima li avverte senza provare uno stato passivo. (I, I:3-4:2-3; 7:4,8:5,9:5; 12:6; I, VIII, 15:82; III, VI, 1:303; 3:306; 19:321; IV, IV, 18 sgg.: 410; 12). Del pari, l'anima vera (razionale) è estranea al male che l'uomo fa e soffre, che appartiene soltanto al composto, all'animale; non soltanto i vizi, le colpe, anche le virtú etiche debbono riferirsi ad esso perché quella non pecca (I, I, 9:5; 10:6; 12:6-7).

Le potenze proprie dell'anima razionale sono la sensazione interna, la immaginazione e la memoria intellettuali (la prima delle quali si identifica con l'opinione o *dóxa*) e il pensiero discorsivo nel senso ampio della parola. La sensazione interna (*he aísthesis tês psychês*) apprende le affezioni, gli appetiti e le impressioni della sensazione interna: ma essa non è uno stato passivo, bensí un atto, un giudizio (*krísis*) dell'anima che si riferisce a quei fatti che avvengono nell'animale il quale patisce (I, I, 7:4; III, VI, 1:303; IV, III, 26:391; IV, VI, 2:453; IV, VIII, 8:476). Nella sensazione esterna, l'oggetto esterno ha impresso delle forme (*typoi*) che sono già degli intelligibili, nell'animale; quella interna le apprende, senza patire, in quanto è soltanto la conoscenza di tali forme. Perciò essa è piú vera dell'esterna che ne è soltanto l'immagine. Dalle forme apprese dalla sensazione interna provengono le opinioni, i pensieri, i ragionamenti (I, I, 2:2; 7:4; IV, IV, 23:415 sg.). Siccome, come vedremo, il pensiero discorsivo è essenzialmente la facoltà di giudicare, si dovrebbe dire che la sensazione interna ne costituisce un grado elementare di sviluppo: il suo ufficio (e quello dell'attività sensibile in generale) è di apprendere le cose sensibili esterne per mezzo di organi appositi (IV, IV, 23:415-16; IV, V, 1:441 sg.; V, III, 2:497).

L'immaginazione e la memoria intellettuali differiscono dalle sen-

sibili perché si riferiscono a oggetti non sensibili, ma intelligibili, a pensieri (IV, III, 27: 392; 30-31:394 sg.). Infatti, l'anima ha il potere di tradurre per mezzo di immagini i prodotti del pensiero discorsivo e dell'intelletto che in tal modo conosce quasi sensibilmente (I, IV, 10:36) perché se il pensiero non è un'immagine, si collega con essa nel suo funzionamento (ivi). Cosí la *diánoia* sviluppa il pensiero indivisibile che riceve dal *nûs* e mutandolo in immagine lo mostra nella immaginazione come in uno specchio (IV, III, 30:394). Alla sensazione interna e alla *phantasía* intellettuale deve quindi riferirsi l'affermazione *aisthetikòn gàr kritikón pos, kaí phantastikòn hoîon noerón* (IV, III, 23:389). Plotino identifica tale immaginazione superiore (*próte*) con l'opinione, la *dóxa*, contrapponendola alla inferiore che ne deriva e che, come si è visto, non è tale (III, VI, 4:307) (3). Questa identificazione però (che è favorita dal fatto che si parla di immaginazioni anche a proposito di opinioni o congetture) conduce ad ambiguità e a confusioni gravi. Infatti la *phantasía* intellettuale, per quanto Plotino dice nei testi citati precedentemente, equivarrebbe alla nostra funzione delle immagini concettuali; per contro la *dóxa*, come opinione, nel senso proprio della parola, dipende dalla sensazione (I, I, 2:2); al pari di essa ci dà la conoscenza delle cose esterne (V, III, 1:497) e riceve il suo nome appunto dal fatto che riceve (*déchomai*) un oggetto che le è esteriore (V, V, 1:521). Inoltre l'opinione giudica del male che può avvenire a noi o ai nostri e cosí può determinare un'emozione penosa nel corpo e in tutto l'animale (I, I, 5:3): in generale, si può dire che le affezioni o passioni che avvengono nel corpo derivano da opinioni dell'anima (che però non sono stati passivi): cosí chi congettura che gli debba avvenire qualche bene si allieta (III, VI, 4:306 sg.).

La *diánoia* o pensiero discorsivo è l'attività propria dell'anima vera, razionale: essa ci costituisce, forma il nostro *io*, perché i ragionamenti (*loghismoí*) sono gli atti dell'anima (I, I, 7:4; 9:5; V, II, 3:499).

L'uomo vero è identico all'anima razionale, quando ragioniamo, siamo proprio noi che lo facciamo (I, I, 7:4): il pensiero umano è essenzialmente discorsivo (I, VIII, 2:72-73). L'anima funziona sempre ragionando, *psychèn deî en loghismoîs eînai*: tutti questi atti appartengono alla facoltà ragionatrice (V, III, 3:498). La *diánoia* è essenzialmente la facoltà di giudicare (I, I, 9:5); però, come risulta già da quanto precede e dalla espressione *loghizómenon* impiegata per designarla (V, III, 2:497), compie anche l'ufficio di ragionare, che dipende da quella. Però nel pensiero discorsivo stesso occorre distinguere due parti: l'una inferiore, l'altra superiore. La prima, al pari della *dóxa*, dipende dalla sensazione (I, I, 2:4, 7:6): perciò essa apprende le cose esterne (V, III, 1:497). Siccome questa forma del pensiero dipende dalla sensazione, Plotino afferma che esso, al pari di questa e dell'opinione, non appartiene all'anima pura (I, I, 2:2).

Questo grado della *diánoia*, oltre a fare conoscenza degli oggetti esterni, ha gli uffici di giudicare le rappresentazioni provenienti dalle sensazioni, di unirle e di dividerle, cioè di compiere processi analitici

e sintetici (sebbene si parli di atti giudicativi, è chiaro che il pensiero discorsivo, che qui è detto *loghizómenon*, ha anche la facoltà di ragionare): di contemplare in forma di immagini i pensieri che provengono dall'intelletto e di agire su di esse come sulle rappresentazioni sensibili; e infine, di conoscere le immagini antiche e collegarle alle nuove e avute da poco tempo. In ciò consiste quello che può chiamarsi la reminiscenza dell'anima, in quanto essa ricorda, in forma rappresentativa, i pensieri che le vengono dall'intelletto. Cosí la sensazione ha offerto l'immagine di un uomo al pensiero (*diánoia*) che può limitarsi a conoscerlo e fermarsi a ciò, ma può anche chiedersi chi egli sia e, valendosi della memoria, dire: È Socrate. Può anche svolgere tale immagine e, analizzandola nei suoi elementi, decomporre il tutto complesso offerto dall'immaginazione. Se poi afferma: Socrate è buono, parla di ciò che è dato dal senso, ma ciò che ne dice (cioè il criterio della bontà) l'includeva già in sé: ora non l'avrebbe posseduto né sarebbe stato capace di applicarlo se non l'avesse ricevuto dall'intelletto. Ciò significa che vi è un grado piú alto del pensiero discorsivo (che è la parte pura dell'anima) il quale riceve le vestigia, le impressioni (*ichne*) dell'intelletto (V, III, 2-3:497-98). Sebbene venga chiamato qui *loghizómenon* (perché, al pari del grado inferiore che si riferisce a oggetti sensibili, fa parte dell'attività che ricerca, [IV, IV, 12:406], mentre il *nûs* pensa non ricercando, ma possedendo l'intelligibile [V, I, 4:485; V, IX, 5: 559]), può distinguersi dalla forma inferiore, alla quale piú propriamente spetta tale nome, con la designazione *lógos*, ragione pura (4): è appunto l'attività che comunica poi all'immaginazione intellettuale gli intelligibili indivisibili, che riceve dall'intelletto dopo averli sviluppati (IV, III, 30:394). Infatti l'anima, cui appartiene il *lógos*, possiede le idee in forma svolta e distinta, mentre nell'intelletto costituiscono un tutto solo (I, I, 8:5; V, IX, 6:560). È appunto la ragione pura che costruisce la parte piú alta della filosofia, la dialettica, scienza delle realtà intelligibili. Essa, che si allontana completamente dal sensibile per fermarsi nella regione di queste, permette di ragionare di ogni cosa, di dire che cos'è, in che è simile alle altre o ne è diversa: di fissare il posto che occupa, se è un'essenza; di stabilire quante sono le vere realtà e i non esseri; tratta del bene e del male e di ciò che è ad essi subordinato, di ciò che è eterno e di ciò che non è tale, valendosi sempre di una conoscenza scientifica, non dell'opinione. La dialettica si vale del metodo platonico della divisione (*diaíresis*) per distinguere le idee, per definirne le essenze, per risalire ai sommi generi: poi, collegando intellettualmente ciò che da essi deriva, percorre tutto il mondo intelligibile e dopo averlo ricostruito cosí sinteticamente, con l'analisi, seguendo la strada inversa, ritorna al punto di partenza. Allora, riposandosi tranquilla, perché ha raggiunto l'unità, considera la logica, che si occupa delle proposizioni e dei sillogismi, come un'arte subordinata e preparatoria, di cui critica i principi al pari di quelli delle altre scienze. Infatti, la dialettica non è un organo della filosofia, non si occupa di vuote teorie e dei canoni della conoscenza, ma studia la realtà e ha per oggetto i veri esseri (*tà ónta*), gli intelligibili: e il

metodo che impiega per giungervi le dà nello stesso tempo la teoria e la realtà; è insomma una scienza insieme formale e reale delle cose. Essa offre alle altre scienze filosofiche (come alla fisica e all'etica) il loro fondamento razionale; senza di essa, le conoscenze inferiori rimarrebbero imperfette e difettose (I, III, 4-6:21-22). Infatti, se le scienze umane non pareggiano mai la scienza assoluta propria del *nûs* (nel quale tutte le essenze si compenetrano), che è una vita eterna e completa, ove non occorre né ragionamento, né ricerca (V, VIII, 4: 515-16), cioè un'intuizione indivisibile in cui tutte le idee si implicano e costituiscono una cosa sola, non si riducono però a un aggregato di proposizioni e di teoremi sconnessi, perché una conoscenza singola, separata dalle altre, non avrebbe alcun carattere scientifico.

Anche nelle nostre scienze ogni proposizione contiene potenzialmente tutte le altre; così il geometra può mostrare che un teorema implica tutti i precedenti da cui dipende e tutti i successivi che da esso derivano (IV, IX, 5:480-81). Ogni scienza, nella sua totalità, è tutte le proposizioni che include e ciascuna è una parte inseparabile del tutto che contiene in potenza ogni parte (V, IX, 8:561). Ora, questa implicazione o connessione delle varie parti delle diverse scienze che appare un riflesso della mutua compenetrazione intuitiva delle essenze che caratterizza la scienza dell'intelletto, deve evidentemente provenire dal fatto che quelle ricevono i loro fondamenti dalla dialettica, che, a sua volta, accoglie i suoi principi dal *nûs*, ne svolge le conseguenze, compone, divide, sinché giunge alla perfetta comprensione della realtà intelligibile (I, III, V: 21). L'affermazione che le scienze particolari accolgono i loro principi dal mondo intelligibile (V, IX, 11:563) sottintende che ciò avviene per mezzo della dialettica.

Questo mostra già che il pensiero discorsivo si fonda su qualche altra cosa (III, VIII, 9:350) cioè sui principi e sui concetti che esso riceve dall'intelletto, il quale pure è in noi. Infatti, siccome nella natura esistono l'Uno, il *nûs* e l'anima, debbono essere anche in noi: quindi l'anima nostra deve possedere l'intelletto. Si può chiamare con questo nome anche l'attività che ragiona, il pensiero discorsivo, ma questo è condizionato dall'intelletto vero o pensiero intuitivo che, come si è visto, fornisce i principi del ragionamento. Se l'anima nostra talvolta ragiona e talvolta no sulla giustizia e sulla bellezza, deve includere in sé quell'intelletto che non ne ragiona, ma le possiede (V, I, 10-11:491-92). Infatti, come il *lógos* potrebbe applicare il criterio del bene, ad es., alle cose sensibili, se non lo ricevesse dal *nûs?* (V, III, 3:498).

Noi possiamo conoscerlo soltanto per mezzo di esso, perché se non ci illuminasse con la sua luce non potremmo né parlarne, né ragionarne (V, III, 8:504). Ogni anima pensandosi si conosce come pensante e quindi come intellettuale, perché l'essenza di un essere che ha tale natura consiste appunto nel conoscere sé stessa: perciò nel nostro intimo siamo e ci pensiamo come una realtà di questo genere, inquantoché nell'intelletto il soggetto e l'oggetto coincidono. Ciò significa che il vero fondamento del nostro essere è una natura

intellettuale, un'idea, di cui il pensiero che abbiamo ci presenta l'immagine (III, IX, 3:358). Questa natura fa parte del mondo intelligibile che essa possiede e col quale cosí noi comunichiamo. Siccome l'anima non è estranea all'intelletto, ma in un certo senso lo possiede, le basta volgere lo sguardo verso di esso per contemplare gli intelligibili: cosí le immagini che ne include in forma latente e oscura diventano chiare (I, II, 4:14).

Infatti l'anima razionale è l'immagine del *nûs* di cui è l'atto e la vita; in quanto ne procede è intellettuale ed è l'intelletto che procede discorsivamente (V, I, 3: 484). Tra l'una e l'altro vi è soltanto la differenza che esiste tra la materia o sostrato e la forma (ivi e V, IX, 3:557).

Anche quando è discesa nel corpo, l'anima razionale individuale non si è interamente staccata dalla cosmica e cosí è rimasta in rapporto con l'intelletto dal quale riceve i concetti che ivi sono eternamente in atto. Infatti, l'anima nostra è collegata all'organismo corporeo soltanto con la sua parte inferiore, che è unita al mondo sensibile, mentre la superiore che si rivolge verso l'intelletto, è sempre congiunta al mondo intelligibile. Però, siccome noi conosciamo soltanto ciò che è appreso da tutta l'anima, può avvenire che i turbamenti della parte inferiore ci impediscano di avvertire quello che è contemplato dalla superiore: quindi, sebbene il mondo intelligibile ci sia continuamente presente, non sempre ne siamo consapevoli, perché non sempre adoperiamo ciò che è in nostro possesso: perché ciò avvenga occorre che rivolgiamo l'attività razionale verso quello, attuando cosí ciò che esisteva in noi in forma potenziale. In questo senso si può dire che l'intelletto, il quale conosce non discorsivamente, ma con un atto unitario d'intuizione, insieme è e non è nostro: lo è, se lo adoperiamo, non lo è nel caso contrario. Ancora, è nostro, in quanto fa parte di noi, non è nostro, in quanto costituisce una realtà superiore cui dobbiamo innalzarci. Cosí l'intelletto è insieme comune a tutti gli uomini, perché è uno, indivisibile e sempre uguale, e particolare perché ciascuno lo possiede interamente nell'anima razionale (I, I, 8:4-5; ivi, 11-13:6-7; I, II, 4:14; IV, VIII, 8:476; V, I, 3:484; V, III, 3:498; VI, IV, 14:657). Ciò trova la sua ragione nel fatto che l'intelletto è un'unità molteplice, perché l'universale include i particolari (IV, VIII, 3:471).

Se l'anima nostra non è mai completamente separata dall'intelletto, se esso forma la nostra vera natura e costituisce il fondamento del pensiero discorsivo, bisogna che noi oltrepassiamo la cerchia della riflessione, del giudizio, del ragionamento e ascendiamo alla regione della pura conoscenza intellettuale, del *nûs*, la cui intuizione indivisibile costituisce la scienza assoluta. Il *nûs* è il nostro re, mentre la sensazione è il nostro messo, e noi stessi regnamo quando pensiamo conformemente a quello.

Ora ciò può avvenire in due modi: o in quanto sono come scritte in noi le impressioni e le norme dell'intelletto, o in quanto ne siamo riempiti e possiamo vederlo e sentirlo perché ci è presente. La conoscenza di noi stessi che otteniamo in ambo i casi per l'azione dell'in-

telletto è cosí duplice: l'anima razionale può conoscere sé stessa, la sua potenza di conoscere, la sua subordinazione al *nûs* di cui è l'immagine e di cui include le impressioni, oppure l'uomo può diventare intelletto. Allora conosce sé stesso non piú come uomo, ma come trasformato completamente in qualche cosa di superiore, come sollevato verso l'alto e arrecante con sé soltanto la parte migliore dell'anima, quella che esclusivamente può prendere il volo verso l'intellezione (*nóesis*). L'uomo non deve fermarsi alla forma di autoconoscenza per cui il pensiero discorsivo apprende sé stesso, ma deve, valendosi di un'altra facoltà, contemplare l'intelletto che conosce sé stesso, o, partecipandone (perché è nostro e noi siamo suoi), conoscere cosí il *nûs* e sé stesso. Ciò è necessario, se dobbiamo sapere come quello conosce sé. L'uomo diventa intelletto quando (avendo abbandonato ogni altra sua attività) lo contempla con esso e vede sé stesso con sé stesso: allora si intuisce come l'intelletto si vede (V, III, 3-4: 499-500).

In questo atto di pura auto-conoscenza, l'anima, trasformata in intelletto, conosce sé in quanto esso apprende sé stesso perché non esiste piú differenza tra il *nûs* individuale e l'universale (nel quale soggetto e oggetto si identificano, pur distinguendosi) che, pensando sé stesso, pensa insieme ogni cosa (IV, IV, 2:398). Perciò quando l'anima si identifica con l'intelletto, è tutto ciò che è, tutte le realtà intelligibili (ciò significa appunto che pensando queste, che costituiscono il *nûs*, conosce insieme sé stessa). Allora si unifica con esso senza annientarsi, perché conserva la coscienza di sé (*synaísthesis autês*) ed è insieme una col mondo intelligibile col quale si identifica e una dualità di sé e del *nûs*, appunto perché conserva la consapevolezza di sé stessa (ivi).

Ma non è questo l'ultimo grado cui tendiamo, perché vogliamo superare lo stesso intelletto per raggiungere l'Uno, il Bene, cui tendono necessariamente tutte le cose e che produce negli uomini un desiderio innato (V, V, 12:530; VI, VII, 20:713), talché ogni anima aspira ad esso (I, VI, 7:55). L'anima ama il Bene essendo stata sino dall'inizio spinta da esso ad amarlo; e siccome il primo principio non ha figura, né forma, l'amore che ispira deve essere illimitato, infinito come il suo oggetto (VI, VII, 31-32:722-23). Per contemplare l'Uno, l'anima deve essere diventata intelletto, deve essersi come resa intellettuale; ma il *nûs* che vede non quello che ha in sé, ma ciò che lo supera, non è l'intelletto che pensa (*émphron*) ma quello che ama e che non pensa piú (*áphron*) essendosi inebriato di nettare (ivi, 35:726-27). Infatti l'anima quando è presa d'amore, deve abbandonare ogni forma, anche intelligibile, ogni bene, ogni male, ogni cosa per accogliere l'Uno da sola a solo (ivi, 34:725; V, V, 6:525). Occorre che essa si allontani, anche dalla scienza e dagli oggetti suoi, superandola, perché, siccome la scienza è pensiero discorsivo (*lógos*) e questo è molteplicità, l'anima si allontana dall'Uno quando acquista conoscenza scientifica di qualche cosa, quando non abbandona il conoscere che risiede nelle credenze, nel ragionamento, nelle dimostrazioni. La comprensione dell'Uno non avviene per mezzo di una scienza, né di

una intellezione, ma per una presenza (*parusía*) che è superiore alla scienza (VI, IX, 4:761; 10:769). In questo contatto (*epaphé*) (VI, VII, 36:727) del Bene che è uno stato di entusiasmo o di estasi (VI, IX, 11: 770) l'anima perde la coscienza di sé unendosi col primo principio: quando questo le ha manifestato la sua presenza, essa lo vede apparire improvvisamente in sé e allora sparisce ogni dualità, i due diventano una cosa sola. Non si può distinguere l'anima dall'Uno; essa non sente piú il suo corpo, non sente piú se vive, nulla. Quando è alla presenza dell'Uno, l'anima si slancia verso di esso e lo contempla invece di contemplare sé stessa. Allora afferma che nulla gli è superiore, né può ingannarsi: perché che cosa vi può essere di piú vero della verità stessa? Disprezza tutto ciò che le piaceva prima, anche la scienza, anche il pensiero (*tò noeîn*) che precedentemente amava, perché è un movimento ed essa non vuole muoversi, poiché l'Uno non si muove. Non è allora anima, perché esso non è vita, ma è sopra la vita; non è intelletto perché l'Uno non pensa e occorre gli assomigli: e non lo pensa nemmeno, perché non pensa piú (VI, VII, 34-35:725-27). Non si può nemmeno parlare dell'intelletto che vede e di ciò che vede, perché formano una cosa sola: esso diventa diverso da sé, non è piú sé stesso, ma si identifica con l'Uno come un centro che coincide con un altro centro (VI, IX, 10:769). Allora l'anima diventa Dio, o meglio è Dio (ivi, 9:769).

Siccome l'Uno è ineffabile e indescrivibile, parlarne e scriverne servono soltanto a indicare la via che ad esso conduce a chi voglia vederlo; perché a ciò si limita l'insegnamento. La visione è opera di chi vuole conseguirla (VI, IX, 4:761) perché nessuna parola può descriverla (5) (VI, VIII, 19:754).

Il posto assegnato alle diverse forme di attività umana ricordate dipende dal valore di verità che esse possiedono e quindi dal grado maggiore o minore in cui possono sottrarsi all'errore. Ora Plotino si vale insieme non soltanto di uno, ma di piú criteri di verità: e sebbene si possano collegare talvolta nelle loro applicazioni, producono difficoltà gravi. Due criteri sono ontologici. Da tutto il sistema di Plotino, che ha il principio e il fine nell'Uno, deriva la conseguenza che questo costituisce la suprema verità: infatti, come si è visto poco sopra, egli dice trattando di esso che nulla è piú vero della verità stessa (VI, VII, 34:726). Del pari, contrapponendo il principio del Bene, cioè l'Uno, a quello del male, la materia, dice che l'essenza del primo è la verità (I, VIII, 6:76). Si tratterà, se si vuole, di una super-verità (perché l'Uno è posto sopra il pensiero, la conoscenza, la scienza); ma costituisce sempre il vero nel senso piú alto della parola. Da ciò deve derivarsi la conclusione, propria dell'Eleatismo e di ogni monismo rigoroso, che ogni conoscenza che implica pluralità è ingannatrice e che quindi l'errore risiede appunto nella credenza che esista qualche cosa di diverso dall'Unità assoluta. Un altro criterio, pure ontologico, è dato dalla tesi che la materia è il vero falso, il falso in atto (II, V, 5:176). Plotino ripresenta in vari modi questa concezione: cosí, afferma, la materia non ha verità, non ne partecipa in alcun modo, essendo il falso (III, VI, 13:316); l'essere suo è ciò

che è primieramente e veramente falso (I, VIII, 6, 76). Essa mente in tutto ciò che annuncia, se appare grande e piccola e viceversa: l'essere che vi appare è un non essere, come un'ombra fuggevole; quindi le cose che in essa sembrano avvenire, sono ombre, simulacri in simulacri (*eídola en eidólo*). Le cose che vi si vedono sono diverse dagli oggetti di cui sono le immagini. Ciò che in essa avviene è falso, come lo è ciò in cui avviene (III, VI, 7:310-11). Le cose sensibili appaiono nella materia perché provengono dalle realtà intelligibili, ma ingannano, perché non è ciò in cui appaiono (ivi, 17:320). Se il mondo materiale è il regno del falso, la conoscenza sensibile, che si riferisce ad esso, sarà tutta viziata o, se non altro, sempre soggetta all'errore.

Un criterio gnoseologico è dato dal principio che la verità consiste nell'identità del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e del pensato, del conoscere e dell'essere che si trova soltanto nella conoscenza propria dell'intelletto. Ove tale identità manca, non c'è verità, perché la mente ha soltanto un'immagine (*typos*) della cosa che sarà diversa da questa e quindi non sarà la verità. Essa non deve essere di altro (cioè riferirsi ad altro), ma essere ciò che dice (V, III, 5:500). Ove ciò non avviene, come si può credere che le cose siano come si pensano? Se l'intelletto, pensando gli esseri, li avesse fuori di sé, come si imbatterebbe in essi? Potrebbe non incontrarli e cosí anche non conoscerli. Se gli fossero esterni, come saprebbe di averli effettivamente afferrati? L'intelletto avrebbe fuori di sé e i principi del giudizio in cui confidare e la verità. Se gli intelligibili sono esteriori all'intelletto, necessariamente esso, contemplandoli, non avrà la verità rispetto ad essi e si ingannerà in tutto ciò che vedrà, perché le cose vere saranno quelle, non le loro immagini. Quindi le contemplerà non possedendole, ne avrà soltanto i simulacri: cosí, afferrando le immagini del vero, non avrà affatto questo, ma il falso. Se poi lo saprà, riconoscerà di essere privo della verità; se ignorerà anche questo, credendo di possedere il vero, errerà doppiamente. Se la verità non è nell'intelletto, questo non è né la verità, né *nûs* veramente, né *nûs* affatto; e cosí il vero non si troverà in nessun luogo (V, V, 1:520-21; cf. 2). Da queste equazioni: verità = identità di soggetto e di oggetto = *nûs* (che collegano la teoria aristotelica dell'intelletto divino quale pensiero del proprio pensiero con la critica scettica, esposta da Sesto Empirico, che la mente non può pretendere che le proprie rappresentazioni siano simili alle realtà esteriori perché dovrebbe conoscere in modo immediato le seconde per confrontarle con le prime) deve provenire la conseguenza che ogni forma del conoscere cui mancano tali identità è errata o almeno può esserlo.

Questo criterio gnoseologico si collega intimamente con un altro, di carattere etico-religioso (che esprime uno stato d'animo predominante nell'ultimo periodo del paganesimo) per cui, essendo l'unione col corpo una caduta per l'anima, le forme di conoscenze condizionate in qualche modo da quello, sono inferiori alle altre. Ora, non soltanto la sensazione e l'opinione, anche il pensiero discorsivo spetta all'anima quando si è unita al corpo, perché quando è libera da esso e pura,

non ragiona, ma intuisce (IV, III, 18:387; VI, VII, 9:701). Quindi dall'unione col corpo, e quindi con la materia, che è il male e il falso, dipendono quelle forme di conoscenza che, essendo diverse dalla auto-intuizione propria dell'intelletto in cui risiede la verità, si allontanano da questa.

Infine, si deve ricordare il criterio (che può chiamarsi psicologico) derivato dalla tradizione platonica che distingue l'anima irrazionale dalla razionale e attribuisce soltanto a questa la conoscenza del vero.

È chiaro che tutti i criteri ricordati sono applicabili alle forme conoscitive dell'anima irrazionale — la sensazione esterna e l'immaginazione sensibile che ne deriva, la cosiddetta *diánoia tôn pseudôn* (I, I, 9:5) — che, sotto tutti i rispetti, debbono apparire prive di verità e soggette all'errore. Qualche difficoltà presenta invece la sensazione interna, perché, essendo un'attività, un giudizio e spettando cosí all'anima razionale, dovrebbe pure possedere verità: e lo stesso vale per la *dóxa* o opinione che ne è uno svolgimento. Invece, tutti gli altri criteri conducono alla loro svalutazione; infatti, esse si riferiscono a cose sensibili (cioè materiali e quindi non veraci), che ci appaiono una molteplicità; hanno il loro oggetto fuori di sé e appartengono all'anima unita al corpo. Perciò Plotino afferma, parlando della conoscenza sensibile in generale, che il senso appartiene all'anima che dorme, perché quanto dell'anima è nel corpo, dorme: il suo vero risveglio è la completa separazione dal corpo, perché finché gli è unita passa da un sogno all'altro (III, VI, 6:310). Le sensazioni sono pensieri oscuri (VI, VII, 7:700).

La sensazione interna non può oltrepassare il grado della credenza (*pístis*); e anche se gli oggetti che essa coglie sembrino produrre la convinzione piú evidente, si può dubitare se non risiedano non nelle cose, ma nelle nostre affezioni soggettive: per credervi dobbiamo valerci del giudizio dell'intelletto e del pensiero discorsivo. Infatti, se anche si ammette che alle percezioni del senso corrispondano oggetti, ciò che esse apprendono è soltanto un'immagine della cosa, non la cosa stessa, che rimane fuori di esse: ora, come si è visto sopra, parlando del *nûs*, in questo caso non si può avere conoscenza vera. Perciò nella sensazione non è verità, ma soltanto opinione (ossia può condurre soltanto ad essa); e questa, che riceve il suo nome dal fatto che riceve (*dóxa, déchetai*) un oggetto esterno, è soggetta alla stessa critica (V, V, 1:520-21). Vi sono poi sensazioni ed opinioni errate che dipendono dall'azione delle passioni e degli appetiti (I, I, 9:5; I, VIII, 4:74); ma questi fatti poi appartengono al corpo vivente, al *koinón*, sicché questo è il principio di tali errori (I, VIII, 8:78). In generale, le opinioni errate derivano dal fatto che l'anima non è pura perché è fuori del vero, cioè del mondo intelligibile (I, VIII, 15:82).

Difficoltà maggiore presenta la *diánoia*, il pensiero discorsivo che ci costituisce e che, formando l'essenza dell'anima razionale, dovrebbe cogliere il vero anche quando, come *loghizómenon*, si riferisce al mondo sensibile; e infatti, talvolta pare che Plotino ammetta che essa non erra: cosí, parlando degli errori della sensazione esterna e del-

l'immaginazione sensibile, afferma che si verificano perché queste non hanno aspettato il giudizio del *dianoetikón* (I, I, 9:5). La *diánoia alethés* appare quindi la facoltà del vero. Però Plotino deve riconoscere che essa pure può errare: infatti il *loghizómenon* può guastarsi e non vedere se è turbato dalle passioni, oscurato dalla materia, dalla tendenza che ha verso di essa, dal fatto che volge lo sguardo non verso le essenze intelligibili, ma nella direzione della genesi, cioè delle cose sensibili che continuamente divengono (I, VIII, 4:74). In questa affermazione si collegano vari criteri: il concetto che la materia è il male e il falso, per cui il pensiero può errare elaborando un materiale offerto dal senso e quello dell'azione delle passioni che appartengono al corpo animato. Inoltre, per il criterio gnoseologico, il *loghistikón*, avendo il suo oggetto fuori di sé, non può cogliere la verità; e infatti Plotino riconosce che all'anima (cui appartiene il pensiero discorsivo) spetta soltanto la persuasione (*peithó*), al *nûs* invece la necessità, cioè la certezza. In questa vita, cerchiamo piuttosto di persuaderci che di contemplare il vero con l'intelletto puro; cerchiamo di produrre nell'anima la persuasione, per vedere in essa come l'immagine della conoscenza certa (V, III, 6:501-02). Le conoscenze scientifiche (*epistêmai*) delle cose sensibili che si trovano nell'anima razionale, ossia nel pensiero discorsivo (se pur meritano questo nome, perché propriamente si dovrebbero chiamare opinioni), essendo posteriori agli oggetti, ne sono le immagini (V, IX, 7:560). Infine, tale conoscenza non può essere vera perché ci offre una molteplicità di oggetti, non l'unità.

Rimane la parte superiore del pensiero discorsivo, la pura ragione che riceve le impressioni e le norme dall'intelletto; e siccome questo è esso stesso la verità, è pura e non può errare (V, III, 2-4: 497-99). Le nozioni che l'intelletto offre all'anima razionale (propriamente alla ragione pura) sono veramente scientifiche (V, IX, 7:560-61). È appunto l'attività del *lógos* che, svolgendo i principi che le comunica l'intelletto, costruisce la dialettica. la quale, in quanto scienza non del mondo sensibile, ma delle essenze intelligibili, non dà piú opinioni, ma scienza; essa, avendo posto fine al traviamento attraverso la sfera del senso, risiede nella verità, respingendo l'errore (I, III, 4:21; cf. 5).

Qui dunque il pensiero discorsivo raggiungerebbe la certezza piena; e ciò è affermato da Plotino. Ma se alcuni criteri gli permettono di giungere a questa conclusione (perché la conoscenza della ragione non riguarda piú il mondo ingannatore degli oggetti sensibili e non appartiene per definizione all'anima irrazionale) altri glielo proibiscono. Infatti, gli oggetti che la dialettica studia, essendo comunicati dall'intelletto, sono esteriori alla ragione; e gli argomenti che Plotino adopera per dimostrare che senza l'identità di soggetto e di oggetto la verità non si consegue ed è sempre possibile l'errore, possono valere anche contro quella sua affermazione. Del resto, anche per la ragione, vale ciò che egli dice rispetto al pensiero discorsivo in generale, che spetta all'anima soltanto quando è unita al corpo. Di piú, il mondo intelligibile cosí conosciuto sarà una molteplicità

unificata, ma non l'unità assoluta in cui risiede la suprema verità; quindi la conoscenza che se ne potrà ottenere sarà sempre difettosa e, in ultimo, errata. Plotino stesso, del resto, dichiara che la ricerca della verità (*tò zeteîn*) è inferiore al suo possesso, talché chi l'ha conseguita non la persegue piú (IV, IV, 12:406). Se egli parla in questo testo del ragionamento che riguarda oggetti sensibili, il suo argomento si applica ad ogni processo discorsivo di pensiero, anche al dialettico, che è pure una ricerca. Ciò è tanto vero, che egli stesso sostiene che l'intelletto non procede per dimostrazioni (V, V; 519), che il bisogno del ragionamento deriva dall'affievolirsi del *nûs*, talché l'anima ragiona quando è in questo mondo perché si è indebolita (IV, III, 18:385). Quindi la conoscenza che costituisce il nostro io, il pensiero discorsivo che per Plotino è proprio dell'uomo, appare imperfetto (ed, in ultima analisi, errato) anche nella sua forma piú alta di ragione pura.

Dovrebbe rimanere superiore a ogni critica la pura intuizione dell'intelletto che ha in sé il proprio oggetto; e infatti Plotino afferma che in esso è la verità, che non è soggetto all'errore (V, V, 1-2:519-22). Ma per quanto nel mondo intelligibile le idee si compenetrino a vicenda costituendo un'unità molteplice, formano pur sempre una molteplicità; e quindi ciò che per Plotino è per definizione la verità, appare poi inferiore all'Uno da cui procede. E infatti egli riconosce che il pensiero intellettuale (*tò noeîn*) è un aiuto dato a nature divine sí, ma di secondo grado, che è come un occhio dato ad esse perché sono cieche (VI, VII, 41:732); e pone sulla intuizione del *nûs* l'estasi in cui l'anima si identifica col principio supremo. Ora, se in questo stato ineffabile, superiore a ogni pensiero e a ogni scienza, si raggiunge la verità stessa, la conoscenza intellettuale, che le è inferiore, non potrà piú essere vera nel senso proprio della parola, e quindi apparirà a sua volta difettosa e imperfetta.

Cosí, di grado in grado, Plotino è spinto da una necessità logica immanente nel suo sistema, che ha per fondamento l'Unità assoluta, a ritornare alla concezione parmenidea; invano si sforza di mediare gli estremi, di porre tra l'Uno e la materia, principio di molteplicità e di errore, il *nûs* e l'Anima razionale, che pure dovrebbero possedere la verità. Questa può rintracciarsi soltanto nel primo principio, che però, contro la convinzione di Parmenide, si afferra, non col pensiero razionale, ma con un atto ineffabile (e perciò irrazionale) di estasi. Quindi la verità assoluta è sottratta al pensiero e abbandonata ad una apprensione che sfugge ad ogni determinazione concettuale. Se, sotto un certo rispetto, l'unione dell'anima col corpo può apparire la causa dell'errore, questo, in ultimo, ha il suo vero fondamento nel processo di discesa per cui dall'Uno si scende a termini sempre inferiori (incluso il *nûs*), processo che è poi necessario ed eterno.

Ora, è appunto la derivazione dall'Uno di tutti gli esseri inferiori e infine della materia, cioè del male assoluto, che dovrebbe procedere dal supremo Bene, che costituisce lo scoglio primo della metafisica plotiniana, la quale non trova che metafore per cercare, senza riuscirvi, di spiegare l'inesplicabile. Come dall'Unità indivisibile possa

procedere la molteplicità, come, per di piú, le realtà inferiori possano, pure separandosi dalle superiori, rimanere in esse, ecco ciò che Plotino non riesce a far comprendere. Di piú, egli si dibatte sempre fra contraddizioni, in quanto da una parte afferma che la suprema realtà è impensabile e ineffabile, e dall'altra, per trattarne, deve pure valersi dei mezzi che gli offrono il pensiero e il linguaggio (6).

Ma non soltanto il presupposto metafisico della teoria plotiniana della verità e dell'errore appare insostenibile; essa, considerata in sé, va contro difficoltà insuperabili. Come si è notato, è tutta la conoscenza umana, anche quella razionale piú alta, che viene svalutata e quindi appare sospetta; allora quale valore può avere la stessa filosofia di Plotino, che pure pretende di offrire una ricostruzione logicamente dimostrabile del reale? E non si può ammettere che la verità si identifichi con l'intuizione intellettuale, perché, come si è piú volte osservato, può parlarsi di vero e di falso soltanto a proposito di ciò che può legittimarsi, non di uno stato intuitivo che non si giustifica. Ora, prescindendo dalla questione della esistenza oggettiva delle idee, si può notare di passaggio che gli oggetti dell'intuizione intellettuale, gli intelligibili, debbono, prima di ogni altra cosa, risultare privi di contraddizioni interiori per apparire (almeno logicamente) giustificati. Ogni essenza intellettuale è una molteplicità di elementi; e l'analisi deve provare che questi sono compatibili. Anche meno accettabile appare, dal punto di vista del pensiero razionale, la tesi che la suprema verità è colta dallo stato ineffabile dell'estasi, perché essa, anche piú dell'intuizione, ha valore soltanto per chi la sperimenta, non può costituire un valore razionale di verità filosofica. Plotino, ponendo il vero oltre la sfera del pensiero propriamente umano, non riesce poi a mostrare come l'uomo possa, superando sé stesso, liberarsi con sicurezza dell'errore e riposare nella verità.

---

(1) Per questa parte generale e per le citazioni dei testi, v. il mio lavoro *Sceptica* (Torino, Paravia), p. 75 sgg.

(2) Per le concezioni psicologiche di Plotino, cfr. le note aggiunte dal BOUILLET alla sua traduzione delle *Enneadi* (Paris, Hachette, 1857-61), vol. I, pp. 324-30; vol. II, pp. 566-81 e CHAIGNET, *Histoire de la psycologie des Grecs*, vol. IV (Paris, Hachette, 1892).

(3) Perciò l'affermazione che la *phantasía* e la *dóxa* non si mescolano, ma rimangono distinte (III, VI, 15:318), deve riferirsi soltanto all'immaginazione sensibile.

(4) Alla ragione pura si debbono riferire le espressioni *nûs loghizómenos* (V,

I, 10:490) *loghizómenos kaì loghistikós* (VI, IX, 5:762) le quali indicano che essa svolge discorsivamente ciò che le comunica l'intelletto.

(5) In questa parte che riguarda l'estasi ho spesso tradotto o parafrasato i testi.

(6) Per maggiori sviluppi di questi cenni critici, v. *Sceptica*, p. 82 sgg.

Questo scritto — donato a " FILOSOFIA " dalla Signora Emilia Patrizi Levi, memore della vecchia e affettuosa amicizia che legava Augusto Guzzo al compianto Prof. Adolfo Levi — fa parte di tutta una serie di scritti sul concetto dell'errore nei vari filosofi.

Eccone l'elenco:

Il problema dell'errore nell'epicureismo, in « Rivista critica di Storia della filosofia », 1950, fasc. 1.

Il problema dell'errore nello scetticismo antico, in « Rivista di filosofia », 1949, fasc. 3.

Il problema dell'errore in Filone di Alessandria, in « Rivista critica di Storia della filosofia », 1950, fasc. 4.

Il problema dell'errore nella filosofia di S. Tommaso, in « Rivista di Storia della filosofia », 1949, fasc. 2.

Il problema dell'errore nella filosofia di Kant, in « Rivista di Storia della filosofia », 1948, fasc. 3.

Il problema dell'errore nella filosofia neocriticista, nei Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, vol. LXIV, fasc. 1-5, 1931.

È inedito un ampio studio sul *Problema dell'errore nella gnoseologia e nella metafisica di Platone.*